

تاریخ وصول: ۹۱/۵/۷

تاریخ پذیرش: ۹۱/۷/۲۰

تحلیل فلسفی - عرفانی وجوب و امکان در غزلیات برگزیده بیدل دهلوی

لیلی عباسی منتظری^۱

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی - دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یاسوج، عضو باشگاه

پژوهشگران جوان و نخبگان، یاسوج، ایران

حسین آریان

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زنجان، گروه ادبیات فارسی، زنجان، ایران

چکیده:

یکی از ویژگی‌های ادبیات، اشتغال آن بر مبانی و اصول کلی علوم مختلف و به‌طورکلی مسائل میان‌رشته‌ای است. در این میان، مباحث فلسفی، پیدایش و تکوین مخلوقات و موجودات و غیره، در کلام گویندگان و سراینندگان گذشته و معاصر، از اهمیت بسزایی برخوردار است. خاصه که این مسائل از جنبه عرفانی و ماورایی نیز بررسی شوند و به نحوی ارتباط آن‌ها با جهان‌بینی خاص عرفا و صوفیان مورد تحلیل قرار گیرد. بیدل دهلوی یکی از معدود شاعرانی است که در اشعار خود با تلفیق شالوده‌های فلسفی و نیز اصول و آموزه‌های عرفانی، به‌نوعی سبک شخصی دست یافته‌است و بیان وی از این نظر شایسته تأمل و تدقیق است. وی شعر را آینه حکمت و تأملات فلسفی خود قرار داده، و علیرغم عقیده عارفان مبنی بر ناتوانی لفظ در ادای معنی، به‌خوبی توانسته است این حقایق را در قالب الفاظ و استعارات دشوار و دیرباب سبک هندی به تصویر بکشد. در این پژوهش برآنیم تا جهان‌بینی خاص و منحصربه‌فرد وی را در آمیختن این دو مبحث (فلسفه و عرفان)، خصوصاً در مسأله وجوب و امکان، تحلیل نماییم.

کلید واژه‌ها: بیدل، نقد، فلسفه، عرفان، وجوب و امکان.

پیشگفتار

ابوالمعالی میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی یکی از بزرگ‌ترین شاعران خطه هندوستان و از نمایندگان یکتا و بی‌نظیر سبک هندی است؛ شعر وی از نظر بسامد کاربرد واژگان و الفاظ و استعارات دشوار و دیرپاب در نوع خود بی‌نظیر و شاید حتی کم‌نظیر از آب درآمده است؛ تا حدی که این امر حتی خوانش شعر او را دشوار ساخته و اقوال را بر سر صحیح خواندن و دریافت بعضی از ابیات وی متفاوت نموده است. سیمایی که از او در تذکره‌ها به ثبت رسیده است، سیمای یک شاعر دانشمند، مبادی آداب، فروتن و تا حدودی عارف مسلک است؛ تا آنجا که عده‌ای از صاحب‌نظران معاصر، او را از دانشمندترین شاعران بعد از «عبدالرحمان جامی» دانسته‌اند.^۱ در حقیقت یکی از مشخصه‌های بارز در سبک شعری بیدل، تخیل قوی با بهره‌گیری از پشتوانه بی‌نظیر علمی است.

«پارسی‌شناسان هند به بیدل از دو راه اعتقاد دارند: نخست آنکه او را از صاحب‌کمالان و پیشروان بزرگ طریقت می‌شمارند و دوم آنکه او را بزرگ‌ترین شاعر پارسی‌گوی متأخر بعد از استادانی نظیر امیرخسرو می‌دانند. وی از خیالبندان چیره‌دست بود و در اثرهای اندیشه‌های عرفانی و غنایی را با مضمون‌های پیچیده شاعرانه بهم درآمیخته و از این راه‌ها کلامی کاملاً بدیع فراهم آورده است.» (صفا، ۱۳۷۸: ۵۳۷)

در کلام وی، فلسفه و عرفان، هنرمندانه با یکدیگر درآمیخته‌اند و او توانسته است در بسیاری موارد (در حوزه عرفان و تصوف) ناتوانی لفظ را در ادای معنی با خلاءهای فلسفی و واژگان خاص پر نماید و بیان کند. در باب منشاء نگرش‌های فلسفی بیدل، اقوال متفاوت است و آنچه که از کلامش به دست می‌آید، بن‌مایه‌های فلسفی یونان باستان به همراه مجادلات

^۱ - ر.ک: (کاظمی، ۱۰).

کلامی و اصول و آموزه‌های فلسفه اسلامی است؛ البته بارزترین و پرکاربردترین اصول حکمی در اندیشه بیدل، عرفان و فلسفه اسلامی و بهره‌گیری وی از مکتب ابن عربی است. اگرچه «فلسفه بیدل در خلال نظم و نثر وی پنهان است و نمی‌توان به آسانی به آن پی برد» (خلیلی، ۱۳۸۲: ۸۷)، با این حال به دلیل پیروی از اصل و مکتبی واحد، با قدری تأمل قابل دریافت است.

این امر در غزلیات وی انعکاس بیشتری یافته است. «آنچه در غزلیات بیدل غیر از عشق و درد شخصی انعکاس دارد، عرفانی است که تجربه مولانا و حافظ را با اندیشه ابن عربی و جامی درمی‌آمیزد و شعر را آینه حکمت و دیباچه تفکر و عبرت صوفیانه می‌کند.» (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۳۱۰)

همانطور که اشاره شد اندیشه بیدل برگرفته از اصول مکتب کلامی ابن عربی است و عرفان ابن عربی، بر مبنای اصل وحدت وجود استوار گردیده است. گذشته از این امر، شاید بتوان یکی دیگر از دلایل توجه بیدل به موضوع وحدت، وجوب و امکان را در زیستگاه او، هندوستان، و تأثیرپذیری از آیین‌های هندو دانست. در واقع «در مخیله او آن عناصر که ریشه آن‌ها در اصول طریقت یونانی و عقاید روحانی هندوستان قدیم است به وفور به چشم می‌خورد.» (هادی، ۱۳۷۶: ۷۰) بزرگان هندو معتقدند که خدایان بی‌شمار، همه مظهر یک خدای بزرگ هستند و در کثرات و تعینات بی‌شماری، ظهور و بروز می‌یابند؛ به عنوان مثال در آیین برهما در اثبات این امر آمده است: «همچنان که درخت که خود کلیتی واحد است، با توجه به شاخه‌های خود کثیر جلوه می‌کند، همچنان که دریا که در نفس خود کلیتی واحد است، به سبب کف و امواج ظاهری متغیر دارد، برهنه نیز که احدی بدون دوم است، به سبب نیروهای نامحدود خود متنوع و متکثر به نظر می‌رسد.» (شانکارا، ۱۹۶۰: ۶۵)

بنابراین در نظر بیدل، هستی و نیستی مادی به منزله لباسی است که حجاب راه طریقت و ادراک حقیقت آدمی است و با گذشت روزگاران (یا به مرگ ارادی یا به مرگ طبیعی) از بین می‌رود و حقیقت را بر آدمی مکشوف می‌گرداند. اگرچه جهان‌بینی فلسفی و روحیه عرفانی همراه با لحن دشوار و تخیل قوی، امری است که بر فضای کلی اشعار بیدل حاکم است، در این مجال برآنیم تا به این مسأله در غزلیات وی بیشتر دقیق شویم. در حقیقت هدف اصلی این

^۱ - جهت آگاهی بیشتر از آیین‌های هندو و ارتباط آن‌ها با عرفان اسلامی رک: شایگان، ۱۳۸۴.

پژوهش، ارائه سیمای باطنی غزلیات وی است (علیرغم اینکه غزل در عرف ادب پارسی بیشتر بن‌مایه غنایی یافته است). اساس کار بر مبنای ده غزل از گزیده غزلیات بیدل است که البته نحوه انتخاب هر غزل به دلیل برجسته بودن اصول عرفانی-فلسفی مطرح شده در بیت یا ابیاتی از آن نسبت به سایر غزل‌هاست. البته بدلیل محدود بودن حجم مقاله، تنها مهم‌ترین و جامع‌ترین شواهد بیان گردیده و از ذکر دیگر ابیات انتخابی خودداری شده است.

وجوب و امکان و عدم

وجود از لحاظ لغوی عبارت است از هست بودن و هستی داشتن و در مقابل، عدم به معنای نابود بودن و نیست بودن است. بر مبنای اصول فلسفی و آموزه‌های عرفانی، ما یک وجود مطلق (واجب الوجود) و در مقابل یک عدم مطلق داریم؛ در حدّ فاصل این دو مرتبه امکان است که هم دربردارنده عدم است و هم دربردارنده وجود؛ و تفاوت آن با ذات واجب حق در این است که وجود حق از حق و قائم به ذات اما وجود ممکن مستند به وجود حق و قائم به اوست. ابن عربی در این زمینه می‌گوید:

«و شکی نیست که حدوث حادث و نیازمندی آن به محدثی که آن را به وجود آورده ثابت است، زیرا که حادث بنفسه ممکن است، پس وجود آن از خویشتن نیست و از دیگری است.»

(ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۶۱)

«به عقیده وی، حقیقت واحدکه وجود حق است، دارای یک تجلی ازلی است که ابن عربی آن را «فیض اقدس» می‌نامد. و آن عبارت است از تجلی ذات الهی در صور علمیه جمیع ممکنات که امری معقول است و وجود عینی وحسی ندارد (اعیان ثابت در عدم). درحقیقت اعیان ثابت در عدم، به حسب اقتضاء از عالم معقول به عالم محسوس ظاهر می‌شوند و کسوت هستی می‌پوشند. ولی این ظهور را «فیض مقدس یا تجلی احدیت بر واحدیت یا تجلی از نوع دوم» می‌نامد. بر این اساس، وجود حقیقی واحد با مظاهر متعدد و متکثر، آنرا «خلق» نیز نامند اما وقتی آن وجود واحد را از لحاظ ذات و حقیقت بنگرند، آن همه کثرات را به وحدت راجع بینند و آن وحدت را در عین حق دانند.» (نویسن، ۱۳۸۳: ۲۸)

شایان ذکر است که در جهان‌بینی عرفانی، وجود به انواع مختلفی تقسیم شده است.^۱ «وجود گاه به معنی حصول (حاصل شدن)، تحقق (واقعیت یافتن) و ظهور (ظاهر شدن) چیزی بعد از آنکه در عوالم و مراحل دیگری ثبوت داشته به کار می‌رود که به این معنا وجود عارضی است (که به ماهیات و اعیان اضافه شده و با همین اضافه است که موجودات را موجود می‌دانیم) و به همین معنا نیز اشتراک معنوی و به نحو تشکیک بر موجودات حمل می‌گردد (تشکیک به اعتبار ظهور در مراتب و مظاهر مختلف).

اما وجود دیگری که وجود حقیقی و درواقع همان حقیقت وجود است که مقوم بلکه قوام همه مراتب تحقق است، نه جوهر است و نه غرض بلکه مایه قوام آن دو است و این وجود وجود حق است که ذات و اصل همه چیز است.» (قیصری، ۱۳۵۷: ۱۲-۱۱)

«در فلسفه مقرر است که ممکن تا واجب نشود موجود نمی‌گردد. یعنی در آن وقتی به وجود می‌آید که وجود آن ضروری شود و آن زمان معدوم می‌گردد که وجود آن ممتنع باشد یعنی عدم آن ضروری گردد.» (سلجوقی، ۱۳۸۸: ۳۶۹) بیدل نیز در غزلیاتش مطابق نظر فلاسفه و عرفا، عدم را وابسته به وجود می‌داند:

عدم زین بیش برهانی ندارد وجوب است آنچه امکانی ندارد

(کاظمی، ۱۳۸۸: ۲۷۰)

به همین دلیل است که عدم، توانایی ادراک وجود را ندارد؛ زیرا مطابق عقیده فلاسفه، ممکن نیست که دو امر لایتناهی در عالم بگنجد؛ زیرا یک جزء دیگرش را محدود می‌سازد و این از همان اصول فلسفی نظیر اجتماع نقیضین است؛ به طوری که قبول یکی مستلزم انکار دیگری است. بنابراین وقتی یک لایتناهی در جهان است پس همه چیز در آن مندرج و نهفته است و به مثابه جزئی است که تحت پوشش یک کل واحد به نام «حقیقت وجود» درآمده است و نمی‌توان آن جزء را علیرغم موصوف گردیدن و اشمال به صفات آن کل، کل دانست و برای او وجود دیگری جدا از وجود کل قائل گردید؛ در حقیقت اعتقاد به دو وجود نامتناهی

^۱ - جهت آگاهی بیشتر ر.ک: (عباسی، ۱۳۸۹، صص ۴۰-۴۲) و (رحیمیان، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲).

و متناهی همان «اثینیت و دوگانه‌پرستی» است و شرعاً و حکماً (چه از نظر فلسفی و چه از نظر اسلامی) باطل است:

عدم وجود امکان همه‌در تو محو و حیران زبیرت کجارود کس، که تو بی‌کناری آخر

(همان، ۴۰۸)

بنابراین لایتناهی در فکر متناهی و محدود نمی‌گنجد؛ زیرا فکر و اندیشه محدود توانایی به تصویر کشیدن موجود نامحدود را ندارد و نمی‌تواند آن را بر مبنای صور مادی و محدود خیال و وهم خود درک نماید:

کف پوچ مغزی، مکن فکر دریا که هر جا تویی، نیست غیر از کرانه
محال است پروازت از دام زلفش اگر جمله تن بال‌گردی چو شانه

(همان، ۲۷۴)

مطابق عقیده فلوطین و نیز اصول آموزه‌های فلسفی یونان باستان، تنها در بیخودی است که خدا در اندیشه محدود مادی و وهم و خیال متناهی آدمی متصور می‌شود و هستی می‌یابد. در عرفان اسلامی، عرفا از این امر تحت عنوان «فنا» یاد کرده‌اند و فنای صفات و افعال را تنها راه بریدن از تعلقات و قیود مادی و درک و دریافت عالم ملکوت و ذات واجب حق دانسته‌اند:

تنگ میدان هوشم کرد محکوم جهات زندگی در بیخودی گر جمع کردم بی‌حدم
خاکسار عشق را پامال نتوان یافتن پرتو خورشید بر سرهاست در زیر قدم

(همان، ۵۱۰)

«بدین‌گونه آن کس که می‌خواهد به کمک عقل جزوی راه به عقل کل و حکمت بالغه و بی‌پایان بیابد، مادام که هنوز به کمال نرسیده و از اتصال به کل و فنای در آن واقف نیست به «خودی» خویش «شعور» دارد و صفات بشری که در او هست او را از استغراق در کلیت بازمی‌دارد، اما به مجرد آن که این اوصاف وی فانی شد جزویت وی به کلیت می‌پیوندد.»
(زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۶۱۲)

مفهوم فلسفه «هیچ»

نگاه بیدل به مفهوم واژه «هیچ»، یک نگاه متفاوت و چند جانبه است. از دیدگاه فلسفی و عرفانی، این واژه دو معنای متفاوت دارد: یکی پوچی و بیهودگی است که در ساختار صوری و ماهوی شیء مفهوم نیستی و عدم محض را منتقل می‌کند و به عبارتی همان تهی و خلاء ظرف زمان و مکان از یک عنصر یا شیء است؛ دیگری ارتباط آن با مفهوم عدم و نیستی است از طریق مجاز نه از راه حقیقت؛ اینکه ما نیستی و عدم یک عنصر یا شیء را پوچ محض بدانیم و آن را به نیستی حقیقی و صوری ارتباط دهیم و این همان چیزی است که در تفکر اسلامی و جهان‌بینی عرفانی عرفا مدنظر قرار گرفته و تعبیر متفاوتی از آن بیان شده است.

بیدل اما به هر دو دیدگاه توجه داشته است و به فراخور محتوا و موضوع، در هر جا از این مفاهیم استفاده کرده است؛ مثلاً در ابیات زیر واژه «هیچ» را در معنای مترادف با نیستی و عدم به کار برده است و می‌گوید:

سرتاسر آفاق یک آغوش عدم داشت	جز هیچ نگنجید در این تنگ فضا هیچ
ما را چه خیال است به این جلوه رسیدن؟	او هستی و ما نیستی، او جمله و ما هیچ
موهومی من چون دهندش نام ندارد	گر از تو پرسند بگو نام خدا، هیچ

(همان، ۲۵۰)

در مقابل در بیت زیر «هیچ» را به معنای نیستی محض و پوچ به کار برده است:

جان هیچ و جسد هیچ و نفس هیچ و بقا هیچ	ای هستی تو تنگ عدم تا به کجا هیچ
---------------------------------------	----------------------------------

(همان، ۲۵۲)

بیدل از این معنای هیچ تحت عبارت «صفر اعتبار» یاد می‌کند. به تعبیر بیدل در این جهان پوچ و مادی، جایگاه انسان در عالم کثرت به مثابه جایگاه صفر در میان اعداد است. از دیدگاه بیدل صفر در عالم کثرت اگر خود هزار تا هم باشد، عدد و رقم مجهول و بی‌معنایی است که بدون عدد یک (عالم وحدت) مفهوم کاملی ندارد. پس این تعبیر و نگرش خاص، خیال پوچ‌یست که در پایان چیزی جز شرمساری و تحقیق معانی غلط را در پی نخواهد داشت:

ای صفر اعتبار خیال جهان پوچ شرمی ز خود شمار چندین هزار و هیچ
بیدل اگر اینست سر و برگ کمالت تحقیق معانی غلط و فکر رسا هیچ

(همان، ۲۷۵)

بنابراین میان «هیچ» صوفی و «هیچ» فلسفی (یونانی) فرق است؛ زیرا «هیچ» صوفی، نسبی و انتخابی و در مقابل «هیچ» فلسفی، حقیقی و ذاتی شیء است.

وحدت وجود

«در عرفان اسلامی و بخصوص در عرفان نظری ابن عربی و طرفداران وی، حقیقت وجود یا واحد حقیقی و ذات آن واحد حقیقی، منشاء و مرجع تمامی آثار و نشانه‌های این جهانی است؛ همان طور که وجود واحد و یگانه است، پس موجود نیز واحد خواهد بود و حدیث: «الواحد لا یصدُرُ عنهُ الاً واحدٌ» گویای همین مطلب است؛ یعنی هر کثرتی که ما در این عالم می‌بینیم از ناحیه صورت و ظاهر بوده و در باطن میان موجودات نه تنها هیچ کثرتی نیست بلکه نمود و نشانه‌ای از وحدت و ذات آن واحد حقیقی بوده آن نشانه‌ها نیز در حکم واحد است.» (توحیدیان، ۱۳۸۷، فصلنامه ادیان و عرفان)

«اولین کسی که در تاریخ فلسفه مسأله وحدت وجود را مطرح کرد «پارمنیدس» بود که کل عالم را منبعث از یک وجود کلی و حقیقی می‌دانست که بر همه موجودات افاضه وجود می‌کند و به آن‌ها هستی می‌بخشد. با رواج عرفان و تصوف در ادبیات فارسی و فرهنگ اسلامی این اندیشه به طور جدی وارد تفکرات و جهان‌بینی عرفا گردید و از جایگاه والایی برخوردار شد.^۱ به عنوان مثال شاعران بزرگی نظیر «سنایی» و اندکی پس از او «اصفهانی» این مسأله را در آثار خود به کار گرفتند. اما پخته‌ترین بیان در این زمینه از آن «عطار نیشابوری» است که اساس تفکر عرفانی خود را بر مبنای اصل وحدت وجود پایه‌گذاری کرده بود.» (عباسی، ۱۳۸۹: ۴۵)

^۱ - جهت آگاهی بیشتر در این زمینه رک: رضایی، مهدی، ۱۳۸۶، وحدت وجود از دیدگاه جنید بغدادی، زنجان: فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی، شماره ۱۳.

همانطور که می‌دانیم اعتقاد عارفان به وحدت وجود از دو طریق کشف و شهود و تأویل آیات قرآن و روایات مأثوره حاصل می‌شود؛ حال آنکه فلاسفه وحدت را از راه دلیل و برهان و با معیارهای عقلانی و منطقی در نظر خویش اثبات می‌نمایند.

باید دانست که میان وحدت وجود و حلول تفاوتی اساسی وجود دارد. اصل و اساس اعتقاد به حلول اعتقاد به جدایی میان خالق و مخلوق و دوئیت است در حالیکه در نگرش وحدت وجودی، حقیقت و علت‌العلل تمام هستی یک چیز بیش نیست و آن ذات واجب الوجود است که در میان کثرات و تعینات به نمودهای مختلف ظهور و بروز می‌یابد. به طور کلی در زمینه وحدت وجود دو نظریه اساسی مطرح است:

الف) وحدت سنخی (تشکیکی) وجود:

«براساس این نظریه وجود یک واحد ذو مراتب است که در عین وحدت دارای مراتبی مختلف براساس شدت و ضعف و اولویت و آخریت و غیره می‌باشد. یعنی ما به‌ایم‌تیا از هر مرتبه به ما بالاشتراک برمی‌گردد. و آن همان "وجود داشتن" و به عبارت دیگر برخورداری از سعه وجودی بیشتر است. مثالی که در این زمینه بکار می‌رود "نور" است که با وجود اینکه یک حقیقت واحد است اما دارای درجات مختلف قوی و ضعیف است و تفاوت مراتب آن فقط در برخورداری از نور بیشتر است. بر همین اساس نیز "وجود" حقیقت واحدی است دارای مراتب که ماهیات از مراتب مختلف آن انتزاع می‌شود که به تبع دارای دو مرتبه اعلی - ذات حق تعالی که خارج از تمامی قیود و نقائص می‌باشد - واسفل که همان هیولی اولی است که قوه محض بوده و تنها فعلیت آن همین قوه بودن است. نکته حائز اهمیت در این نظریه تأکید بر اینکه تمامی مراتب وجودی عین ربط و وابستگی به حضرت حق بوده و جز این ربط و وابستگی شأنیت دیگری ندارند.» (معظمی‌گودرزی، ۱۳۸۵، فصلنامه ادیان و عرفان، شماره ۹)

ب) وحدت شخصی وجود:

بر مبنای این نظریه وحدت وجود به معنای انحصار وجود در علت‌العلل و ذات واحد هستی و در عین حال تجلی و بروز وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. از این رو کثرات و تعینات باطل و سراب نیستند بلکه نمودی از ذات واحد حق و جلوه واحد مطلق در ذات خویش‌اند. درحقیقت حق در مقام تجلی خویش در آنها ساری و جاری است. اما نه از

راه حلول بلکه از راه وحدت و مقارنه. این نظریه خاص عرفاست که «وجود واحد من جمیع الجهات است، بسیط مطلق است، هیچ کثرتی در او نیست، نه کثرت طولی و نه کثرت عرضی، نه کثرت به شدت و ضعف و نه به غیر شدت و ضعف. حقیقت وجود منحصراً واحد است و آن خداست. وجود یعنی وجود حق. غیر از حق هر چه هست وجود نیست نمود است و ظهور است.» (مطهری، ۱۳۶۳: ۱۱۲)

بر این اساس تمامی کثرات و تعینات اگرچه در این عالم مادی وجود دارند و هستی می‌یابند ولی از آنجا که وجود آنها عارضی و پرتوی از وجود واجب است در حکم عدم است. یعنی به اعتباری هست و به اعتباری نیست قلمداد می‌گردد. بنابراین نمی‌توان آنها را موجود دانست بلکه آنها مظهری از وجود واجب و مطلق‌اند و مظهر عین ظهوراند.

لازم به ذکر است که «اساس عرفان بر وحدت شخصی وجود و کثرت زدایی از حریم آن است خواه به تبیین و خواه به تشکیک و خواه به سبک وحدت وجود و کثرت موجود... لذا همان نقدی که بر کثرت تبیینی وارد است بر کثرت تشکیکی نیز وارد خواهد بود. زیرا در تشکیک وجود کثرت آن حقیقی است همانطور که وحدت آن واقعی می‌باشد لیکن در وحدت شخصی وجود هیچگونه کثرتی به حریم امن وجود راه ندارد و هرگونه کثرتی که تصحیح شود ناظر به تعینات فیض منبسط می‌باشد یعنی مظاهر واجب متعدداند ولی هیچکدام از آنها سهمی از "بود" ندارند چون همه آنها "نمودند" (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲: ۳۸-۳۷)

تأثر بیدل از اصول مندرج در مکاتب فلسفی و اسلامی در باب مبحث وجوب و امکان، دایره اندیشه وی را خواه ناخواه به اصل وحدت و ارتباط میان هستی و نیستی از راه تجلی و ظهور کشانده است. البته همانطور که در مقدمه اشاره شد، محیط جغرافیایی زندگی بیدل و بهره‌گیری از آموزه‌های عرفان هندو از یک طرف و تلمذ از مکتب ابن‌عربی از طرف دیگر نیز در سیر اندیشه وحدت‌گرای وی در اشعارش چندان بی‌تأثیر نبوده است.

«وحدت وجود از نظر بیدل، وحدت مادی نیست که فکر الوهیت را مضمحل کند؛ بلکه مقصود وجود حقیقی خدای یکتاست و هستی مخلوق، وجود ظلی است و چون صورتی است که در آینه دیده می‌شود و مخلوق شبیحی است زایل.» (دشتی، ۱۳۸۴: ۲۰۹) البته این اصل بدان معنا نیست که وجود، منحصر و محدود در ذات حق است، بلکه به این معناست که وجود،

تحلیل فلسفی - عرفانی وجوب و امکان در غزلیات برگزیده بیدل دهلوی/۲۰۳

سلسله مراتبی دارد و در هر مرتبه‌ای براساس قابلیت‌های خاص بروز می‌یابد و متکثر می‌گردد:^۱

اجزاء جهان کل کیفیت کل دارد هر قطره که در دریاست، باشد همه، تا باشد
گویند ندارد دهر جز گرد عدم چیزی آن جلوه که ناپیداست، باید همه جا باشد

(کاظمی، ۱۳۸۱: ۳۰۳)

در حقیقت ذات واحد و مطلق یکی است که در اکثر کثرات و تعینات ظهور می‌یابد و این همان چیزی است که در فلسفه مثل افلاطون و مراتب انوار سهروردی نیز به وضوح بیان و بررسی شده است. شاید بتوان دیدگاه فلاسفه و عرفا را در این باب تا حدودی یکسان دانست، با این تفاوت که حکما بیشتر از اصل وجود و عدم شیء و ماهیت آن به ماهوی صحبت می‌کنند اما عرفا با اثبات اهمیت ذات حق و وجود عاریتی و حقیقی، آن را در صورت مادی و معنوی متمثل گردانیده بیان می‌کنند. بنابراین «صور یا مثل در علم خداوند وجود دارند، نفوس ما آن صور را مستقیماً ادراک نمی‌کنند، بلکه به آن واسطه ادراک می‌کند که آن‌ها در علم خدا وجود دارند. در واقع علم صفت خداست، خدا را که می‌بینیم، صور را می‌بینیم، صور را که می‌بینیم، موجودات را درمی‌یابیم.» (فروغی، ۱۳۷۵: ۱۷۵)

بیدل به رنگ گوهر زین بحر برنیاید آب مقیّد، غیر از شراب مطلق
خواهی برآسمان بین خواهی به خاک بنشین زیر و زبر جز این نیست وقف کتاب مطلق

(کاظمی، ۱۳۸۱: ۴۰۲)

البته بیدل جهت ملموس ساختن این امر از تمائیل متفاوتی بهره گرفته است که عبارتند از: یک نقاش و چند تابلو، یک خوشه و چند دانه، دریا و امواج، تصویر در آب، گوهر و آب و غیره. «در نظر بیدل، همه تعینات و کثرات در سیر رجوعی و عروجی انسان به وحدت بازمی‌گردند و در سیر نزولی یعنی سفر از حق به خلق، همه کثرت‌ها و تعین‌ها را امری عدمی

^۱ - جهت آگاهی بیشتر در این زمینه ر.ک: (مطهری ۹۲).

و اعتباری می‌شناسد. این کثرت‌ها و تعینات مجلای صفات آفریننده هستی است.» (ماحوزی، ۱۳۸۶: ۲۶)

نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت می‌باشد این است که از آنجایی که ذات واحد حق تعالی در کثرات و تعینات بی‌شماری متجلی می‌گردد؛ بنابراین انفراف و بی‌نظمی آن‌ها نایستی ما را از حقیقت دور گرداند. زیرا کثرت‌های پراکنده بی‌نظم را نمی‌توان لایتناهی خواند و این امر در مکاتب فلسفی مختلف از جمله فلسفه هگل نیز به اثبات رسیده است:

مجمعت آمد به نظر، پرده تفصیل مدر جزء پراکنده مباد آینه کل شکند

(کازمی، ۱۳۸۱: ۳۳۵)

و کلام آخر اینکه، از آنجاکه ذات واحد، مطابق با اصول مطروحه در مبحث وحدت وجود در کثرات و تعینات ظهور و بروز می‌یابد، بنابراین شناخت کامل هر پدیده‌ای ما را به ذات یگانه و وجود مطلق احدیت رهنمون می‌گردد و از این طریق است که عرفا خوشناسی را مقدمه خداشناسی قرار داده‌اند؛ زیرا هر جزئی از کل دربردارنده صفات یا صفاتی از آن کل است و مجموع این صفات در اجزاء متفاوت و مختلف، ویژگی ذاتی و ماهیتی آن کل را هویدا می‌سازد:

در فکر خودم معنی او چهر گشاید خورشید برون ریختم از ذره شکافی

(همان، ۷۰۸)

نتیجه‌گیری

یافته‌هایی که از پژوهش حاضر به دست می‌آید به شرح زیر است:
اندیشه وحدت‌گرا و کل‌گرا، اصل محوری در جهان‌بینی و اشعار بیدل است.
تعبیر وجوب و امکان در بینش بیدل از لحاظ ماهیت و ذات با اصول و آموزه‌های فلسفی - عرفانی موجود در مکاتب مختلف (فلسفی و عرفانی) یکسان است.
علیرغم عقیده عارفان مبنی بر ناتوانی لفظ در ادای معنا، بیدل با مهارت تمام و به شکلی رندانه توانسته است این مشکل را رفع کند؛ بدین صورت که آنجا که لفظ عارفانه از بیان حقایق

تحلیل فلسفی - عرفانی وجوب و امکان در غزلیات برگزیده بیدل دهلوی / ۲۰۵

ناتوان گردیده (جهت توضیح بیشتر و ملموس ساختن امور) به زبان فلاسفه متوسل شده و از قواعد و اصول فلسفی بهره گرفته است؛ در مقابل آنجا که مباحث در فلسفه عرفانی و جهان‌بینی عرفانی از شمول و جامعیت بیشتری برخوردار هستند، از بیان عرفا استفاده کرده است و این مسائل علاوه بر حل مشکل فوق، شعر او را از دیگران متمایز ساخته است.

بیدل ذیل مبحث وجود و امکان، به بیان و بررسی مفهوم «هیچ» از دیدگاه فلاسفه و عرفا پرداخته است که اگرچه تقریباً از هر دو مفهوم در اشعار خود استفاده کرده است، با این حال مطابق با تفکرات شرقی و آموزه‌های دینی و نیز اصول عرفان اسلامی، تعبیرات عرفا را در این خصوص بیشتر مد نظر داشته و بیان کرده است.

منابع و مأخذ:

- ۱- ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۸۹)، فصوص الحکم. تهران: نشر کارنامه.
- ۲- توحیدیان، رجب، (۱۳۸۷)، اندیشه وحدت وجودی در تمثیلات صائب تبریزی، زنجان: فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، شماره ۱۷.
- ۳- جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، تهران: الزهرا.
- ۴- خلیلی، خلیل‌الله، (۱۳۸۲)، فیض قدس. تهران: انتشارات بین‌المللی هدی.
- ۵- دشتی، علی، (۱۳۸۴)، در دیار صوفیان. تهران: انتشارات زوآر.
- ۶- رحیمیان، سعید، (۱۳۸۸)، مبانی عرفان نظری. تهران: انتشارات سمت.
- ۷- رضایی، مهدی، (۱۳۸۶)، وحدت وجود از دیدگاه جنید بغدادی، زنجان: فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، شماره ۱۳.
- ۸- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۶)، با کاروان حله. تهران: انتشارات علمی.
- ۹- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، سرّ نی، تهران: انتشارات علمی.
- ۱۰- سلجوقی، صلاح‌الدین، (۱۳۸۸)، نقد بیدل. تهران: نشر عرفان.
- ۱۱- شایگان، داریوش، (۱۳۸۴)، آیین هندو در عرفان اسلامی. تهران: نشر فرزانه.
- ۱۲- صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۷۸)، تاریخ ادبیات ایران. تهران: انتشارات فردوس.
- ۱۳- عباسی منتظری، لیلی، (۱۳۸۹)، مقایسه دیدگاه‌های عرفانی در مثنوی مولانا و گلشن‌راز شبستری. یاسوج: دانشگاه آزاد اسلامی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
- ۱۴- فروغی، محمدعلی، (۱۳۷۵)، سیر حکمت در اروپا. تهران: نشر البرز.
- ۱۵- قیصری، شرف‌الدین، (۱۳۵۷)، رسائل قیصری، تحقیق جلال آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ۱۶- کاظمی، محمد کاظم، (۱۳۸۸)، گزیده غزلیات بیدل. تهران: نشر عرفان.
- ۱۷- ماحوزی، مهدی، (۱۳۸۶)، بیدل در عرصه غزل عرفانی. تهران: پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب، صص ۲۵-۳۷.
- ۱۸- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲)، عرفان حافظ. تهران: انتشارات صدرا.
- ۱۹- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۳)، تماشاگر راز، قم: انتشارات اسلامی.

- ۲۰- معظمی گودرزی، رحمت‌الله، (۱۳۸۵)، نگاهی نو به نسبت وحدت شخصی و وحدت تشکیکی وجود، زنجان: فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، شماره ۹.
- ۲۱- نوین، حسین، (۱۳۸۳)، وحدت وجود و باباطاهر، مجله کیهان فرهنگی، سال بیست و یکم، شماره ۲۱۶، ص ۲۸.
- ۲۲- هادی، نبی، (۱۳۷۶)، عبدالقادر بیدل دهلوی. تهران: نشر قطره.
- 23- Brahma- sutras with Shankar Acharya.s commentary; translated by V.M Apte; Bmbay, 1960.